Base Epistemológica de una Sociología Postmoderna (con referencia a la obra de Michel Maffesoli)

Miguel Martínez Miguélez *

> Debemos estar convencidos de que lo verdadero tiene por naturaleza el abrirse paso al llegar su tiempo y de que sólo aparece cuando éste llega, razón por la cual nunca se presenta prematuramente ni se encuentra con un público aún no preparado para ello.
>
> FRIEDRICH HEGEL

> Nada detiene una idea cuando le ha llegado su tiempo.
>
> *("Rien n'arrête une idée dont le temps est venu").*
>
> VÍCTOR HUGO

1. Introducción.

El tema de los autores postmodernos, en general, y de Maffesoli, en particular, exige un cuidado especial en cuanto al contenido semántico de los términos. A nuestro juicio, la mayoría de los debates y críticas –a veces, sumamente aguerridos– se vuelven infructuosos debido, principalmente, al hecho de que son usados con contenidos conceptuales muy diferentes. Esto es todavía más cierto cuando un mismo autor, como es el caso de Maffesoli y como veremos más adelante, revela notables diferencias entre el contenido básico de sus primeras obras y las nuevas ediciones de esas mismas obras (20 años después), o de otras publicaciones posteriores. Pero, el cambio sistemático en el contenido de los términos fundamentales lleva necesariamente a un cambio sustancial en la teoría básica defendida.

Si captamos el contenido preciso de términos como *dominación, liberación, alienación, explotación, igualdad, progreso, totalitarismo, irracionalismo, oscurantismo, politeísmo, iconoclasta,* e,

Base Epistemológica de una Sociología Postmoderna (con referencia a la obra de Michel Maffesoli). En Lanz R. (Ed): *Postmodernidades: la obra de Michel Maffesoli revisitada*. Caracas: Monte Ávila, 2004, pp.103-128.

incluso, *democracia* y *política*, en los contextos y escenarios específicos en que son usados y con la epistemología (explícita o implícita) que le da sentido, y si precisamos también el *nivel de homología* en el uso de analogías y metáforas, podremos dirimir muchas controversias y conciliar la racionabilidad del pensamiento de un autor en sus diferentes épocas y también el de diferentes autores; podremos, incluso, comprender el uso anacrónico y contradictorio de términos (propios de la Modernidad) como *objetividad, dato, verdadero/falso, error*, etc. que usan algunos autores postmodernos. Consideramos, así, muy sabia la advertencia de Henri Lefebvre:

> Para la discusión viva hay algo de verdad en toda idea. Nada es entera e indiscutiblemente verdadero; nada es absolutamente absurdo y falso. Al confrontar las tesis, el pensamiento busca espontáneamente una unidad superior. Cada tesis es falsa por lo que afirma en forma absoluta, pero verdadera por lo que afirma relativamente (en Bleger, 1972, p. 264).

Michel Mafessoli nació en 1944, es sociólogo, francés, de orientación postmoderna, trabajó primero en un Centro de Investigación de la Universidad de Grenoble, de felices recuerdos para quien escribe, por su cercanía y relación con la de Turín, en Italia, donde realizó varios estudios de postgrado. Posteriormente, y durante la mayor parte de su vida, Maffesoli ha desarrollado sus actividades intelectuales en la Universidad de La Sorbona, París V, y hoy en la Universidad René Descartes, también París, y como Director del *Centro de Estudios sobre lo Actual y lo Cotidiano* y de la Revista *"Societés"*. Sus primeras obras (*Logique de la domination*, 1976; *La violance totalitaire*, 1979; *La conquête de présent, sociologie de la vie quotidianne*, 1979), marcan la línea básica "más joven" de su pensamiento. Especialmente, estas dos últimas señalan y describen dos polos opuestos: la violencia *opresora* contra la *inocente vida diaria* de todo ser humano.

A Maffesoli, como le sucedió a muchos otros autores de diferentes áreas intelectuales, especialmente de la tolda postmoderna, la comunidad científica internacional le ha "exigido" fundamentar su pensamiento en una *seria epistemología*. Este requerimiento le ha venido tanto de la crítica escrita como de las objeciones directas durante el desarrollo de sus conferencias.

Muchos postmodernos, en diferentes situaciones y oportunidades, han querido cortarle la cabeza al toro, considerando todo "razonamiento clásico" como un "irracionalismo" insostenible. Esto es lo que trató de hacer Freud, en psicología, considerando todo cuestionamiento de sus teorías psicoanalíticas como una "defensa neurótica"; y es también lo que trataron de hacer muchos marxistas despreciando todo razonamiento "burgués" como infectado de egoísmo e interés. Supuestamente, este proceder reduccionista los eximiría de meterse en berenjenales epistemológicos que no dominaban y de los cuales no podrían salir muy airosos.

2. El Escenario Postmoderno

La palabra *"postmodernidad"* es, en sí, bastante atrevida y hasta utópica, pues "moderno" significa etimológicamente "al modo de hoy" (*mod*us ho*diernus*), e históricamente se comenzó a usar a finales del siglo V para distinguir el presente que se había convertido oficialmente en cristiano, del pasado romano y pagano. Por esto, "postmoderno" vendría a significar "al modo que vendrá después de hoy". Conceptualmente, el filósofo, el escritor y el artista postmodernos se rebelan contra las funciones *normativas* de la tradición e intentan liberarse de todos los vínculos históricos específicos y de las reglas preestablecidas hasta el día de hoy. La característica de sus obras es "lo nuevo".

El problema que trata la *Postmodernidad* es a la vez cognitivo, ético, estético y político. En él entra, por lo tanto, la *razón teórica y la razón práctica*. Vista globalmente, la *Postmodernidad* representa

una sensibilidad de nuestro tiempo, y expresa, con mayor o menor sofisticación y coherencia, el pensar y sentir de una gran parte de nuestra población occidental actual.

Más específicamente, la *Postmodernidad* es, sobre todo, una evaluación crítica del "proyecto de la *Modernidad*" (sus creencias, esperanzas, razones y gustos) –desarrollado e instaurado en la cultura occidental a partir del Renacimiento– una acusación de fracaso y, por lo tanto, rechazo del mismo, y un intento de sugerencias que lo reemplacen. La *Postmodernidad* nos sumerge, así, en los problemas culturales y sociales de los hombres y mujeres de hoy.

Lo que los autores postmodernos tienen en común es el *desconstruccionismo* de ideas y teorías, la ruptura de la jerarquía de los conocimientos y de los valores, el menosprecio por lo que contribuye a la formación de sentido, la desvalorización de lo que constituye un paradigma o un modelo, y la valoración, en cambio, de lo *fragmentario* y *local* y su énfasis en la *subjetividad* y en la experiencia estética.

De esta manera, la condición postmoderna vendría a significar el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas del juego de la ciencia, de la literatura y de las artes que han imperado durante la llamada *Modernidad*, es decir, durante los tres últimos siglos.

La *Postmodernidad* perdió la confianza en la razón, tan acariciada por la *Modernidad*, y le señala dónde están sus límites y su autoengaño. Esto implica un planteamiento radical y una relativización de la cultura occidental moderna. Sin embargo, el pensamiento postmoderno se quiere presentar como un pensamiento *situacionista y perspectivista*.

En relación con la postura de *algunos* autores postmodernos, percibimos, con muchos otros críticos de la actitud postmoderna, que hay una cierta *incoherencia,* una cierta *inconsistencia e*

inconsecuencia e, incluso, cierta *autocontradicción* en muchas expresiones del mismo pensamiento postmoderno, pues, a veces, saltan por encima de sus propias afirmaciones y pueden resultar paradójicas. Su propia actitud crítica con la razón ilustrada y el "proyecto moderno" sólo podrían sostenerse en la posibilidad de una crítica de lo existente desde algún *supuesto,* que revele al menos cierta *evidencia*, y en que puedan apoyarse tanto la crítica como la misma utopía postmoderna. Es decir, que no serían posibles una "ideología o pensamiento postmodernos", cualesquiera que ellos sean, sin una *metafísica* o teoría del ser que los sustente y sin una *epistemología que dé sentido* a sus afirmaciones. De lo contrario, no hay posibilidad de crítica alguna, pues quedamos presos y atrapados en un "existente local indescifrado" –como una araña en su propia tela– y no podremos distinguir entre la gimnasia y la magnesia.

Por otra parte, esta situación no se repara –a nuestro modo de ver– alegando que "la *Postmodernidad* es de algún modo [sólo] una gran puerta de entrada hacia una nueva civilización" (Lanz, 2000, p. 34), pues pareciera que algunos autores postmodernos se han quedado merodeando, narcisísticamente, en esa puerta de entrada durante décadas, sin ir nunca más allá de ella. Ciertamente, la *Postmodernidad* es una gran puerta de entrada hacia un futuro más promisorio, como también lo son muchas otras orientaciones postpositivistas respetables, como el Postestructuralismo, el Desconstruccionismo de Derrida, la "Desmetaforizacion" del Discurso de Foucault, la Teoría Crítica de Habermas, la Etnometodología, el Interaccionismo Simbólico, las Orientaciones Feministas, etc. Todas ellas han descubierto riquezas inagotables con valiosos significados en ese mar infinito de variables interactuantes que constituyen la vida humana más actual. Sin duda, que la orientación postmoderna ha asumido cierto liderazgo, que es justo reconocer a sus representantes y divulgadores.

Base Epistemológica de una Sociología Postmoderna (con referencia a la obra de Michel Maffesoli). En Lanz R. (Ed): *Postmodernidades: la obra de Michel Maffesoli revisitada*. Caracas: Monte Ávila, 2004, pp.103-128.

Sin embargo, y precisamente por ese liderazgo, también recae sobre la orientación postmoderna la urgencia de búsqueda y estructuración de una fundamentación epistemológica adecuada que la sustente. La vida es actualísima y no puede esperar. Esto parece haberlo entendido muy bien Maffesoli, en la segunda parte de su vida, buscándole *anclajes epistemológicos* a su pensamiento. No es que no tuviera su epistemología, pero era demasiado *implícita,* y es necesario hacerla *explícita* para que haya comunicación del pensamiento.

Quizás, lo más valioso que haya aportado la *Postmodernidad* sean dos contribuciones: por un lado, su **"sensibilidad cuestionadora y crítica"** ante las grandes y más significativas propuestas no realizadas de la *Modernidad*, propuestas que han generado el deseo de ir más allá de la situación actual; y, por el otro, el concepto de **"verdad pluralista"** (no "paradigma" pluralista, cosa absurda), en el sentido de que la realidad es inconmensurable e inagotablemente rica y su ser último desborda todo pensamiento humano; de tal manera, que no habría teoría o explicación que agotara la realidad, es decir, la riqueza y potencialidad significativa que puede captar en ella la mente humana, ante la cual la actitud y pretensión objetivadora y dominadora de la *razón técnica* luce como una *idolatría*. Evidentemente, estas contribuciones tan significativas de la orientación postmoderna deben formar parte de los *postulados fundamentales* de su epistemología.

3. Temas y Aportes Relevantes de la Sociología Maffesoliana

Un estudio respetuoso de la riqueza sociológica que aparece en las publicaciones de Maffesoli requeriría un espacio mucho más amplio que el que nos ha sido asignado aquí. Por ello, nos limitaremos a las ideas que más resaltan de la lectura y contexto de

sus obras y en un escenario postmodernista, con la vista puesta en sus implicaciones epistemológicas.

3.1 Sistemas de explicación del mundo. Los sistemas como el marxismo, el freudismo, el estructuralismo, el funcionalismo clásico y muchos otros son todos –para Maffesoli– decimonónicos, reposan sobre una visión positivista y materialista de la evolución humana y están constituidos por un racionalismo cientificista que confirma la violencia totalitaria de un aparato tecno-burocrático, la tecnocracia militar-industrial, el saqueo del planeta y el reparto desigual de sus riquezas (2003a). Son, igualmente, sistemas monistas, totalitarios y opresores (principalmente con raíces u origen religioso), y en el sentido de que se apoyan en un causalismo exclusivo y excluyente. Exclusivo, porque la causalidad aceptada es hegemónica, única y sobredeterminada. Excluyente, porque no se acepta nada fuera del modelo explicativo. Estas ideas engendran un fideísmo riguroso, con los consiguientes fanatismos, dogmatismos y escolasticismos de toda clase, sin olvidar las intolerancias, las exclusiones y las excomuniones. Todo esto –añade el mismo Maffesoli– se puede enmarcar dentro del concepto de "razón instrumental" (*Zweckrationalität*), tema propio de la Escuela de Frankfurt, pues, para esta razón, nada vale que no tenga un fin manipulable y utilitarista. Es la razón abstracta de la tecno-estructura, que la Revolución Francesa llegó a celebrar como "la Diosa Razón" (2000b).

3.2 La "Postmodernidad" es lo local. Si se debiera dar una definición, provisional, de la *Postmodernidad* –dice Maffesoli–, ella podría ser: *"la sinergia de fenómenos arcaicos y del desarrollo tecnológico"* (2000b). Los grandes temas explicativos de la *Modernidad* (Estado, nación, institución, sistema ideológico) se convierten, en el caso de la *Postmodernidad,* en la vuelta a lo *local*, la importancia de la *tribu* y la mezcla (*bricolage*) mitológica. Este "localismo" es una de las mayores marcas de la época.

En los diferentes discursos sociales aparecen continuamente los términos “país”, “territorio”, “espacio”, cosas todas que indican un sentimiento de pertenencia, algo emocional: el lugar constituye un vínculo, un lazo que no es abstracto, teórico, racional. Un lazo que no está constituido a partir de un ideal lejano, sino, más bien, lo contrario, se apoya, orgánicamente, sobre la posesión común de valores enraizados: lengua, costumbres, cocina, posturas corporales; cosas todas cotidianas, concretas, unidas en una paradoja, que es sólo aparente, y que constituye lo material y lo espiritual de un pueblo. Debemos reflexionar sobre esto: tal ‘materialismo espiritual’ (*sic*), vivido localmente, es el que va a tomar, cada vez más, el lugar de la política en sus diferentes modulaciones (2000b). Estamos, entonces, ante “el fin de las ideologías”, de los “grandes relatos de salvación al estilo de una metafísica o ideología”; “hay un primado de la singularidad de las formas antes que de la universalidad de los valores, de la inteligencia de las situaciones antes que de la vanidad de las generalizaciones” (en Champetier, 2003), y su transfiguración en los “pequeños relatos”, específicos, propios de la “tribu” que los detenta, ligados a un territorio dado, a los lenguajes juveniles, a los dialectos locales, a los sincretismos filosóficos o religiosos; son nuevas formas de sociabilidad unidas en un compartir de emociones, en las cuales lo no-lógico, la pasión y lo imaginario juegan un papel importante (2003a).

En la obra *Elogio de la razón sensible* (1996), enfatiza Maffesoli las intuiciones y destellos de esta “razón sensible”: que considera como una manera de aproximarse a lo real en su más fluida complejidad; una conjunción de lo material y de lo espiritual y no una oposición. La razón sensible se dedica a destacar el papel de lo afectivo, de las interacciones y de lo subjetivo. Es una razón abierta hacia lo imaginario, lo lúdico, lo onírico social y es aún más rica porque sabe integrar, de manera homeopática, estas obras que nos constituyen. La verdad absoluta se fragmenta en verdades parciales que conviven.

Base Epistemológica de una Sociología Postmoderna (con referencia a la obra de Michel Maffesoli). En Lanz R. (Ed): *Postmodernidades: la obra de Michel Maffesoli revisitada*. Caracas: Monte Ávila, 2004, pp.103-128.

3.3 La Tribalización. Las manifestaciones populares masivas de todo tipo y realizadas por muy diferentes razones, tan corrientes en los últimos tiempos, de centenares de miles, o millones, de personas, nos remiten a un modelo no moderno, de socialización, a la *Postmodernidad* tribal, donde lo relacional prevalece sobre lo racional, lo afectivo sobre lo cognitivo, el grupo sobre el individuo, lo imaginario sobre el cálculo, lo local sobre lo global. Maffesoli, desde su primera obra (1976), se fijó la tarea de describir este *"estar juntos"*, sus formas eternas, su diferente ligamen y sus diversas expresiones. "Si las civilizaciones son mortales, el estar juntos parece durar en el tiempo" y generar una "potencia subterránea" de la sociedad; el fenómeno de la tribalización, las comunidades y masas, existen cuando se comparten imágenes, estilos y formas propias; las tribus son precarias, cambiantes, muy diferentes, caóticas, desordenadas, remiten a lo que es la gestación y nacimiento de los seres, y nos exige estar atentos a lo que está naciendo (en Champetier, 2003). Esta nueva forma de vivir, que Maffesoli llama "tribal" y de "armonía conflictiva" (Granger, 2003), con su aspecto salvaje, emocional, contagioso, ritual, precario y cambiante, posee una suerte de tolerancia infinita, pero, al mismo tiempo, y como contrapartida, puede generar una intolerancia rabiosa.

3.4 El "carpe diem" dionisíaco. Maffesoli considera que se da también un cambio paradigmático en el concepto del tiempo, ya que opina que no importa tanto la historia lineal del tiempo cuanto las historias humanas involucradas. Así, tendríamos una "einstenización" del tiempo, en cuanto el *tiempo* se contrae en *espacio.* Es decir, que lo que predomina es, más bien, un *presente* que yo vivo con otros en un lugar determinado. Este "presentismo" va a contaminar las representaciones y prácticas sociales, sobre todo las juveniles (2000b). Igualmente, nos remite al famoso *"carpe diem"* de las Odas de Horacio: ¡aprovecha y disfruta el día presente porque la vida es corta! Este "hedonismo" difuso desestima la esperanza en un paraíso futuro y se centra en el gozo y

disfrute del presente vivido, desestima los planes de la Providencia para escuchar las musas del destino. Precisamente, también el mito de Dioniso (el Baco romano) nos remite a esta idea: el valor de los sentidos (sensualismo) como un valor humano, el disfrute de lo que está aquí-y-ahora y no de un cierto deber-ser moralista, impositivo e inquisitorial. Esto genera un nuevo modo de relacionarse con el otro y con la naturaleza, un cierto "corporeísmo" en cuanto cuerpo propio y cuerpo social, un ambiente hedonístico que se traduce también en una serie de actitudes... espirituales (Conferencia, 20/05/99).

3.5 Conocimiento Ordinario. En este punto, pareciera que Maffesoli sigue las ideas de Serge Moscovici (1983, 1984), que fue su guía y presidió el Jurado Evaluador de su Tesis Doctoral. Moscovici acentúa la postura fenomenológica, dándole el *rango epistemológico de ciencia* (frente y en oposición al conocimiento científico clásico), al considerar las "representaciones sociales" como una forma de conocimiento social específico, *natural*, *de sentido común y práctico*, que se constituye a partir de nuestras experiencias, saberes, modelos de pensamiento e información, que recibimos y transmitimos por la tradición, la educación y la comunicación social. Las "representaciones sociales" son modalidades de pensamiento práctico orientadas hacia la comunicación, la comprensión y el dominio del ambiente social, material e ideal. En este sentido, presentan caracteres específicos para el plan de organización de los contenidos, de las operaciones mentales y de la lógica, y para cuya plena comprensión habrá siempre que referirlas a las condiciones y contextos en que emergen, a las comunicaciones por las cuales circulan y a las funciones que desempeñan en la interacción con el mundo y con los otros. Así, pues, "las representaciones sociales son sistemas cognitivos que tienen una lógica y un lenguaje particular... destinados al descubrimiento de lo real y a su ordenamiento" (1984, pág. 380). "La ciencia –dice Moscovici– estuvo, en otro tiempo, basada en el sentido común e hizo

que el sentido común fuera menos común; pero, ahora, *el sentido común es la ciencia hecha común*" (1983).

Igualmente, Piaget (1976) define este saber como *"pensamiento sociocéntrico"*, por oposición al pensamiento técnico y científico: "un saber elaborado para servir a las necesidades, los valores y los intereses del grupo". En este sentido, coincide con el *"conocimiento emancipatorio"* de Habermas, objeto de la "*investigación-acción*", y que se opone al "*conocimiento instrumental*", que es básicamente controlador y explotador.

El *espíritu* de toda esta orientación epistemológica no es nuevo, pues nos viene desde finales del siglo xix, cuando Dilthey, Spranger, Weber, Jaspers y otros teóricos germánicos distinguieron claramente entre explicar (*erklären*) y comprender (*verstehen*). La **explicación** se centra en el análisis y la división para buscar las causas de los fenómenos y su relación y semejanza con otras realidades, con las cuales es comparada, referida y relacionada, es decir, "insertada en leyes más amplias y universales", y tiene más aplicación en las ciencias de la naturaleza. Las relaciones que establece pueden permanecer, sin embargo, *exteriores* a los objetos analizados; no conducen a su naturaleza. La **comprensión**, por lo contrario, es la captación de las relaciones internas y profundas mediante la penetración en su intimidad, para ser entendida desde adentro, en su novedad, respetando la originalidad y la indivisibilidad de los fenómenos, y tratando de entender, a través de la interpretación de su lengua y gestos, el sentido que las personas dan a sus propias situaciones. En lugar de parcelar lo real, como hace la explicación, la comprensión respeta su totalidad vivida; así, el acto de comprensión reúne las diferentes partes en un todo comprensivo y se nos impone con mayor y más clara evidencia.

Maffesoli habla también de esta **sociología comprensiva** que no busca tanto crear una teoría que enuncie lo que deber ser, sino que entiende y anuncia, más bien, verdades relativas y se da cuenta de la

ambigüedad fundamental de todo hecho humano. Señala que conviene romper con un positivismo dominante y totalitario; que a la unidimensionalización, producto de un pensamiento conceptual rígido, hay que oponer el pensamiento que acepta el ambiente politeísta y la pluridimensionalidad de la existencia. Promueve una **sociología comprensiva de la vida cotidiana,** fundada en la sabiduría popular, en el conocimiento ordinario, en la trivialidad de la conversación de café, en ese hablar que parece no decir nada, pero que genera, sin embargo, una ayuda especial para hacerle frente al destino, al tiempo que pasa, a los sinsabores de la vida y a la misma muerte, y crea relaciones afectivas profundas y cargadas de valor. Todo esto nos obliga a hacer investigaciones distintas y complementarias (1979b, 1985).

3.6 Inquietudes epistemológicas. En general, Maffesoli, bajo el punto de vista epistemológico, se presenta bastante confundido, como lo revela en su obra *La Contemplation du Monde* (1993). En ella defiende la idea general de que estamos viviendo en el corazón de un enredo siempre creciente de objetos, signos e imágenes, colocados de alguna manera entre el sueño y la realidad, y que somos como unos prisioneros sin cadenas de un universo simbólico de notable opacidad y misteriosos significados.

Muchos autores con ideas novedosas o “rebeldes”, se dedican, en sus primeros tiempos, a divulgar sus “nuevas” ideas, y, en un segundo momento, debido a la crítica, muchas veces despiadada, tratan de justificar, epistemológicamente, la consistencia teórica de sus posiciones y afirmaciones. Eso lo hacen con segundas o terceras ediciones de sus obras anteriores o con nuevas publicaciones en artículos o con diferentes tipos de conferencias.

En el caso de Maffesoli, no encontramos un tratado epistemológico que dé respaldo a sus ideas, sino sólo alusiones esporádicas al tema, y, a veces, a autores ciertamente importantes, como Edgar Morin, Lupasco, etc., identificándose con sus ideas, pero

únicamente de paso. Y, en la mayoría de los casos en que toca este punto, es para señalar los que considera aspectos negativos de la epistemología clásica, que ubica en el "orden de una lógica tecno-militar más que como un verdadero debate de ideas…, una 'petrificación de la razón' propia del burguesismo…, un racionalismo que es más un acto de fe… que una verdadera razón abierta" (2000c).

Sin embargo, paradójicamente, y a veces en una misma publicación, aunque sólo de pasada, Maffesoli revela y se abre a una visión epistemológica digna del mejor encomio. Así, enfatiza que es urgente proponer unas *herramientas conceptuales renovadas* capaces de traducir las realidades actuales, que estamos viviendo una orientalización del mundo, que "nuestra época va en la dirección de un pluriculturalismo, y *todas* las filosofías, religiones, maneras de ser y modos de pensar que se consideran como arcaicos, retrógrados, o simplemente anacrónicos, están ahora *sólidamente establecidos* en el seno mismo de nuestras sociedades. Por esto…, tenemos que tener una *apertura de espíritu*… y responder a los desafíos que nos lanza la *Postmodernidad*. Es necesario desarrollar un pensamiento audaz…, comprender los procesos de interacción, de mestizaje y de interdependencia, que operan en las sociedades complejas" y que "es necesario pensar racionalmente lo que se considera irracional" (2000c, *cursivas añadidas*).

Estas ideas las expone después de haber leído y refiriéndose luego a Edgar Morin, a quien reconoce haber establecido un *Método*, haber trazado un camino, haber abierto ciertas perspectivas, haber indicado una orientación, haber suministrado los elementos de cartografía y, sobre todo, haber dado los elementos para emprender la ruta. Y considera que estas expresiones no son meras metáforas, sino que constituyen toda la vida de nuestras sociedades, que nos elevan a un pensamiento superior y que facilitan la comprensión de la organicidad social (*ibíd.*).

4. Una Epistemología para la Sociología Maffesoliana

4.1 Idea epistemológica matriz. El gran genio político Winston Churchill decía que "un joven de 18 años que no simpatizara con el comunismo era porque no tenía corazón, pero un hombre de 40 que lo hiciera era porque no tenía cabeza". Esta idea, epistemológicamente, revela que algo puede ser "natural" en un contexto determinado y no tal en otro. Quizá ello nos ayude a entender por qué se da en la vida humana eso que llamamos "la crisis de los 40", en la que una persona puede tener cambios profundos en la orientación de su vida.

En el campo epistemológico, es famoso y paradigmático el cambio radical que tuvo Wittgenstein. Se ha dicho, frecuentemente, que todo gran filósofo ha dado a la filosofía una nueva dirección, pero que sólo Wittgenstein ha hecho esto dos veces; de aquí que se hable del Primero y del Segundo Wittgenstein (ver Martínez M., 1997, cap. 6). También observamos esto, aunque en menor profundidad, en Popper e, igualmente, en muchos otros autores significativos dentro de la cultura occidental.

En el pensamiento de Maffesoli, y siempre bajo el punto de vista epistemológico, se advierten notables diferencias entre sus publicaciones de fines de la década del 70 y principios de los 80, por un lado, y, por el otro, su pensamiento de fines del siglo XX y primeros años del presente. Ello exige una *conciliación*. Una conciliación entre el mundo de la "ciencia clásica" que rechaza violentamente en sus primeros tiempos como totalitario y opresor, y que acepta con su postura pluricultural en la nueva "constelación" (2000b) que vislumbra, y adoptando un nuevo "punto de vista" (1987).

Quizá, y refiriéndose a la Sociología, nadie enfatiza tan bien esta posible crisis y su solución como lo hace Th.W. Adorno:

> "Parece innegable que el ideal epistemológico de la elegante explicación matemática, unánime y máximamente sencilla, fracasa allí

donde el objeto mismo, la sociedad, no es unánime, ni es sencillo, ni viene entregado de manera neutral al deseo o a la conveniencia de la formalización categorial, sino que es, por el contrario, bien diferente a lo que el sistema categorial de la lógica discursiva espera anticipadamente de sus objetos. La sociedad es contradictoria, y sin embargo, determinable; racional e irracional a un tiempo; es sistema y es ruptura, naturaleza ciega y mediación por la consciencia. A ello debe inclinarse el proceder todo de la Sociología. De lo contrario, incurre, llevada de un celo purista contra la contradicción, en la más funesta de todas: en la *contradicción entre su estructura y la de su objeto*" (en Mardones, 1991, pág. 331).

La idea básica y general de esta ***conciliación*** nos la ofrece también Bertrand Russell cuando afirma que

Hallaremos oportuno hablar sólo de cosas *existentes* cuando están en el tiempo, es decir, cuando podemos indicar algún tiempo *en* el cual existen (sin incluir la posibilidad de que existan en todo tiempo). Así, existen pensamientos y sentimientos, objetos espirituales y físicos. Pero los universales no existen en este sentido; diremos que *subsisten* o que *tienen una esencia,* donde "esencia" se opone a "existencia" como algo intemporal. Por consiguiente, el mundo de los universales puede ser definido como el mundo de la esencia. *El mundo de la esencia* es inalterable, rígido, exacto, delicioso para el matemático, el lógico, el constructor de sistemas metafísicos y todos los que aman la perfección más que la vida. *El mundo de la existencia* es fugaz, vago, sin límites precisos, sin un plan o una ordenación clara, pero contiene todos los pensamientos y los sentimientos, todos los datos de los sentidos y todos los objetos físicos, todo lo que puede hacer un bien o un mal, todo lo que representa una diferencia para el valor de la vida y del mundo.

Según nuestros temperamentos, preferimos la contemplación del uno o del otro. El que no prefiramos nos parecerá probablemente una pálida sombra del que preferimos, apenas digno de ser considerado, en algún aspecto, como real. Pero la verdad es que *ambos tienen el mismo*

derecho a nuestra imparcial atención, ambos son reales... (1975, pág. 89, *cursivas añadidas*).

Ya Aristóteles había dicho en su tiempo que "el ser nunca se da a sí mismo como tal, y, menos aún, en su plenitud, sino sólo por medio de diferentes aspectos y categorías" (*Metaf.*, lib iv, v), es decir, *aspectos* que nos presenta la realidad y *categorías* de que dispone el observador, los cuales siempre son limitados. Éste es un ***postulado*** que se presenta con plena evidencia y, a su vez, de una riqueza y de una fertilidad gnoseológicas inimaginables. Por esto, necesitamos una racionalidad más respetuosa de los diversos aspectos del pensamiento, una ***racionalidad múltiple***. El mismo Descartes nos dice que "la razón es la cosa mejor distribuida que existe", y Ortega añade que "hay tantas verdades como puntos de vista".

Todo esto nos lleva al mundo de la *"transdisciplinariedad"*, es decir, a la necesidad de integración y conciliación de las diferentes ciencias, de todas las disciplinas y contextos que nos pueden decir algo sobre nuestras realidades.

4.2 Sentido y orientación de la transdisciplinariedad. Las realidades del mundo actual se han ido volviendo cada vez más complejas. A lo largo de la segunda parte del siglo xx y, especialmente, en las últimas décadas, las interrelaciones y las interconexiones de los constituyentes biológicos, psicológicos, sociales, económicos, políticos, culturales y ecológicos, tanto a nivel de las naciones como a nivel mundial, se han incrementado de tal manera, que la investigación científica clásica y tradicional –con su enfoque lógico-positivista– se ha vuelto corta, limitada e insuficiente para abordar estas nuevas y complejas realidades.

Han revelado su insuficiencia, sobre todo, los enfoques *unidisciplinarios* o *monodisciplinarios*, es decir, aquellos que, con una visión *reduccionista*, convierten todo lo nuevo, diferente y complejo, en algo más simple y corriente, quitándole su novedad y diferencia y convirtiendo el futuro en pasado. De esta manera, se cierra el camino a un progreso originario y creativo, y se estabiliza a la generación joven en un estancamiento mental. Maffesoli acusa esta seria situación y se resiente de ello aludiendo a las exageraciones verbales e, incluso, a los insultos recibidos de sus detractores (2003a).

El acometer esta tarea no es cosa fácil. Tiene dificultades de muy diversa naturaleza. La primera y más importante de todas es la referida al *lenguaje*. Las realidades nuevas no pueden ser designadas o nombradas con términos viejos, pues, al hacerlo, se pierde la comprensión y la comunicación de su novedad y, sencillamente, ¡no nos entendemos! Esto es lo que le pasó a los físicos, a principios del siglo xx, al descubrir toda la dinámica de la mecánica cuántica en el mundo subatómico, irreductible a los términos de la física newtoniana anterior. Necesitamos acuñar *términos nuevos* (Maffesoli dice "herramientas conceptuales renovadas"), o redefinir los ya existentes, generar nuevas metáforas (Maffesoli habla de "espiral" del pensamiento, "constelaciones" imaginadas, "sinfonía dodecafónica", etc.) que revelen las nuevas interrelaciones y perspectivas, para poder abordar estas realidades que desafían nuestra mente inquisitiva. Y no sólo los términos para designar partes, elementos, aspectos o constituyentes, sino, y sobre todo, la *metodología* para enfrentar ese mundo nuevo y la *epistemología* en que ésta se apoya y le da significado, lo cual equivale a sentar las bases de un *nuevo paradigma científico*.

En esa línea de reflexión, los simposios internacionales organizados por la UNESCO en los últimos 12 años consideran que "la desorientación de la universidad se ha convertido en un fenómeno mundial, y que múltiples síntomas, como la privación del sentido y la

escasez universal de éste, ocultan la causa general de esta desorientación" (Locarno, Suiza, 1997). Acentúan, igualmente, el *grave error* que consiste en la separación entre *ciencia y cultura*, cuya fragmentación y caos resultante en filosofía se considera que no es un reflejo del mundo real, sino un artefacto creado por los medios académicos; "esta divergencia se refleja inevitablemente en el funcionamiento de las universidades al favorecer el desarrollo acelerado de la cultura científica al precio de la negación del sujeto y del desvanecimiento del sentido" (*ibíd.*). Por ello, consideran que es necesario "hacer penetrar el pensamiento complejo y la transdisciplinariedad dentro de las estructuras y los programas de la Universidad del mañana...; que es necesario reunificar las dos culturas artificialmente antagónicas –cultura científica y cultura literaria o artística– para su superación en una nueva cultura transdisciplinar, condición previa de una transformación de las mentalidades" (*ibíd.*). Y, a su vez, se considera que "el problema clave más complejo de la evolución transdisciplinar de la universidad es el de la *formación de los formadores*" (*ibíd.*).

El verdadero espíritu de la transdisciplinariedad *va más allá* de todo lo que prácticamente se está haciendo hasta el presente: su meta o ideal no consiste sólo en la unidad del conocimiento, que es considerada como un medio, sino que camina hacia la *autotransformación* y hacia la creación de un *nuevo arte de vivir*. Por ello, la actitud transdisciplinar implica la puesta en práctica de una nueva visión transcultural, transnacional, transpolítica y transreligiosa (CIRET-UNESCO, Lucarno, Suiza, 1997).

4.3 La lógica dialéctica. Ahora bien, el estudio de la *sinergia* de realidades complejas, de *entidades emergentes, transdisciplinarias,* requiere el uso de una lógica no deductiva ni inductiva, sino una ***lógica dialéctica,*** es decir, *un razonamiento dialógico;* en la lógica dialéctica las partes son comprendidas desde el punto de vista del todo, y éste, a su vez, se modifica y enriquece con la comprensión de aquéllas. Dilthey (1900) llama *círculo her-*

menéutico a este proceso interpretativo, al movimiento que va del todo a las partes y de las partes al todo tratando de buscarle el sentido. Este círculo está muy lejos de ser un círculo *vicioso* (en que una cosa depende *totalmente* de otra y ésta, a su vez, *totalmente* de la primera); más bien, es un círculo *virtuoso*, pues constituye el proceso natural de la actividad de la mente humana en todo momento, y Hegel recurre a él, en su *Fenomenología del Espíritu* (1807/1966), para explicar *"este movimiento dialéctico"*, como lo llama él, donde uno "se ve repelido hacia el punto de partida y arrastrado de nuevo al mismo *ciclo*, que se supera en cada uno de sus momentos y como totalidad, pues la conciencia vuelve a recorrer necesariamente ese *ciclo*, pero, al mismo tiempo, no lo recorre ya del mismo modo que la primera vez" (pp. 74-75). Por esto, "para Hegel la verdad de las cosas no se encuentra refutando las *contradicciones*, sino interiorizándolas, o sea, resolviendo los opuestos en un *concepto superior* que los conserva conciliados" (Miano, 1952, p. 179). Por algo había afirmado ya Platón: "si encuentro a alguien capaz de ver las cosas en su unidad y en su multiplicidad, ése es el hombre al que yo busco como a un dios".

Maffesoli, citando a Nicolás de Cusa y su *"coincidentia oppositorum",* camina también en esta línea e, incluso, señala la metáfora del pensamiento en crecimiento que toma la forma de una *espiral* (2000b), donde *"el racionalismo y el irracionalismo reenvían el uno al otro y se complementan"* (2000c), lo cual hará a veces "necesario purgarse de las propias convicciones para entender la evolución de las sociedades" (2003a).

En efecto, la *lógica dialéctica* supera la causación lineal, unidireccional, explicando los sistemas auto-correctivos, de retro-alimentación y pro-alimentación, los circuitos recurrentes y aun ciertas argumentaciones que parecieran ser "circulares".

Pero el uso de la lógica dialéctica parece rechazar el principio aristotélico del **"tercero excluido"** y aceptar su contrario: el

principio lógico del **"tercero incluido"**, como lo ilustra Stéphane Lupasco con su "principio de antagonismo" (*le principe d'antagonisme*) (Finkenthal, 1998). En la lógica aristotélica del *tercero excluido,* base de la ciencia occidental, el ente "A" siempre será algo totalmente opuesto al ente "no-A", y no habrá un término o espacio intermedio (una tercera opción). Sin embargo, Hegel, en su *Fenomenología del Espíritu* (1807/1966) construye todo su sistema filosófico sobre el concepto de *relación* y *dialéctica*. "Hegel fue consciente de que desarrollaba una lógica del *ser finito*, una lógica de la necesidad de la relación y de la dependencia. Fue a esa lógica a la que él llama dialéctica" (Vásquez, 1993, p. 213). Y Marx, refiriéndose a este procedimiento de Hegel, dice que, con ello, ha expuesto "la fórmula puramente lógica del movimiento de la razón, que consiste en *ponerse* (unidad, o también A=A), *oponerse* (la escisión de la unidad, surgimiento de no-A dentro de A), y *componerse* (la conciliación de la oposición surgida)..., o –sigue diciendo Marx–, hablando en griego, tenemos aquí la *tesis*, la *antítesis* y la *síntesis*" (*Miseria de la Filosofía*, cap. 11).

Lupasco (*ibíd.*) (en contacto con el físico cuántico francés, Louis de Broglie) ha desarrollado una lógica formalizable, formalizada, no contradictoria y multivalente, con tres valores: A, no-A y T. El término T (de Tao), que es al mismo tiempo A y no-A, es comprensible introduciendo la noción de diversos "niveles de realidad", entre los cuales existen niveles invisibles, es decir, no nombrables con palabras o términos ordinarios, como son los conceptos que se refieren a las *relaciones* entre las cosas. Los niveles de realidad no son difíciles de entender al observar la jerarquía piramidal de las ciencias: cómo del comportamiento de los átomos (física) emergen las moléculas (química); cómo del comportamiento de éstas emergen las

células (biología); y, así, las estructuras psicológicas, sociales, culturales, etc., aumentando siempre el nivel de complejidad, que requerirá, para su cabal comprensión, un *tipo diferente de lógica*. El reducir la realidad a un solo tipo de lógica, generará la incomprensión.

La ciencia occidental, desde sus inicios en las culturas babilónica, egipcia y griega, con la invención de la escritura, formalizó lo representable con la escritura y subvaloró todo aquello que no era representable por ese medio. Aristóteles fue el primero en formalizar la *lógica lineal*, sobre la cual se construye la ciencia y civilización occidental: la ley de la lógica silogística binaria (verdadero/falso) y del *tercero excluido*. Sin embargo, Heráclito y otros presocráticos usan una lógica más *orgánica* y ven la Naturaleza como una armonía de tensiones opuestas. Lo mismo hacen otras culturas, especialmente la oriental con sus conceptos del *yin* y el *yang.* El mismo Einstein también hace alusión a esta orientación cuando afirma que "la mente intuitiva es un don sagrado y la mente racional un siervo leal. Nosotros hemos creado una sociedad que honra al siervo y ha olvidado el don" (Henagulph, 2000).

Por todo ello, la *"lógica del tercero incluido"* vendría a representar un concepto de importancia transcendental en el enfoque transdisciplinario por su capacidad de formalizar la inevitable presencia de las paradojas y antinomias y de sus aportes complementarios en el conocimiento. Esta lógica sería una lógica privilegiada en el estudio de las realidades complejas, privilegiada en el sentido de que nos permite cruzar los linderos de las diferentes áreas del conocimiento en forma coherente y nos habilita para crear imágenes de la realidad más completas, más integradas y, por consiguiente, también más verdaderas.

Base Epistemológica de una Sociología Postmoderna (con referencia a la obra de Michel Maffesoli). En Lanz R. (Ed): *Postmodernidades: la obra de Michel Maffesoli revisitada*. Caracas: Monte Ávila, 2004, pp.103-128.

4.4 Hacia un paradigma de la complejidad. Los fenómenos de la vida y la posibilidad del hombre de interactuar con ellos ha creado una fuerte y amplia discusión sobre las implicaciones que ello trae. En general, existe un punto muy *controversial*: se considera que los instrumentos de investigación propios de las ciencias naturales (física, química, matemática) no son lo suficientemente *exhaustivos* en la búsqueda de la complejidad biológica, psicológica, sociológica y cultural. Es natural que un enfoque metodológico básicamente diferente conduzca a la formulación de paradigmas científicos contrastantes. Interpretar las poblaciones y su dinámica como líneas matemáticas, significa negar el concepto mismo de población bio-psico-social, significa negar el valor del comportamiento como factor evolutivo, el de la influencia del ambiente sobre el sujeto mutante. No se puede considerar un sujeto humano como una cifra de un sistema algorítmico. Tenemos aquí, por consiguiente, el uso de lógicas epistémicas particulares.

¿En qué consiste la *dimensión cualitativa* de una ciencia? La previsión probabilística, debido precisamente al alto número de variables y factores que determinan un fenómeno psicosocial, no agota el significado de los fenómenos estudiados. La física y la matemática no pueden ser utilizadas y concebidas como parámetros de las ciencias de la vida; los mismos físicos tuvieron que abandonar, a principios del siglo xx, el paradigma mecanicista al llegar al nivel submicroscópico. Esto no significa negar el valor de estas disciplinas, sino subrayar su dimensión no exhaustiva en la investigación humana, ya que ésta se estructura con conceptos propios, extremadamente peculiares, como la auto-reproducción, el crecimiento, la especie, la invarianza, el organismo, el ecosistema, etc., (dentro de los cuales están insertados otros conceptos que conforman un *sistema abierto en continua evolución y cambio*, como los conceptos de autoorganización, automantenimiento, autotransformación, autorrenovación y autotransferencia, etc.). Sobre estos conceptos construyen las ciencias humanas sus propias

coordenadas gnoseológicas. De aquí, la necesidad de identificar una *lógica* no numérica y su paradigma, como guía del proceso heurístico: la dimensión sistémica o estructura dinámica y *cualitativa* de la ciencia (Martínez, 1997, 2003 en prensa).

4.5 Principio de complementariedad. En esencia, este principio subraya la incapacidad humana de agotar la realidad con una sola perspectiva, punto de vista, enfoque, óptica o abordaje, es decir, con un solo intento de captarla. La descripción más rica de cualquier entidad, sea física o humana, se lograría al integrar en un todo coherente y lógico los aportes de diferentes perspectivas personales, filosofías, métodos y disciplinas.

La verdadera lección del principio de complementariedad, la que puede ser traducida a muchos campos del conocimiento, es sin duda esta *riqueza de lo real complejo,* que desborda toda lengua, toda estructura lógica o formal, toda clarificación conceptual o ideológica; cada uno de nosotros puede expresar solamente, en su juego intelectual y lingüístico (Wittgenstein, 1967), una parte, un aspecto de esa realidad, ya que no posee la totalidad de sus elementos ni, mucho menos, la totalidad de la *red de relaciones* entre ellos.

Como ya señalamos, Aristóteles alertó en su tiempo que "el ser nunca se da a sí mismo como tal, y, menos, en su plenitud, sino sólo por medio de diferentes aspectos y categorías" (*Metaf.*, lib iv, v), es decir, que toda realidad es poliédrica y sólo podemos captar algunas de sus caras. Por esto, necesitamos una racionalidad más respetuosa de los diversos aspectos del pensamiento, una ***racionalidad múltiple***.

Cada uno de nosotros ha nacido y crecido en un contexto y en unas coordenadas socio-históricas que implican unos valores, creencias, ideales, fines, propósitos, necesidades, intereses, temores, sentimientos, etc., y ha tenido una educación y una formación con experiencias muy particulares y personales. Todo esto equivale a

habernos sentado en una determinada butaca (con un solo punto de vista) para presenciar y vivir el espectáculo teatral de la vida. Por esto, sólo con el *diálogo* y con el intercambio con los otros espectadores –especialmente con aquellos ubicados en posiciones contrarias– podemos lograr *enriquecer* y *complementar* nuestra percepción de la realidad. No sería, en consecuencia, apropiado hablar de *"tolerancia"* hacia las ideas de los demás. Deberíamos, más bien, *implorarles* que nos ofrezcan sus puntos de vista para enriquecer el nuestro.

Es necesario, por lo tanto, enfatizar que resulta imposible que se pueda demostrar la prioridad o exclusividad de una determinada disciplina, teoría, modelo o método (o cualquier otro instrumento conceptual que se quiera usar) para la interpretación de una realidad específica, especialmente cuando esa conceptualización es muy simple o reduce esa realidad a niveles inferiores de organización, como son los biológicos, los químicos, los físicos o los matemáticos.

5. Conclusión: El diálogo como método.

Maffesoli considera que todo objeto o fenómeno está ligado a otros y determinado por ellos, y, por eso mismo, sujeto al cambio y a los imponderables; que lo que hoy es no ha sido siempre ni lo será siempre; que las categorías elaboradas en un determinado tiempo no son eternas y deberán estar sometidas a la revisión si las queremos captar lo menos mal posible (2000b).

Para él no hay un "eterno retorno", más bien, como señala Nicolás de Cusa, un crecimiento del pensamiento que toma la forma de una *espiral*. Cuando cesa la evidencia de una idea sobre la cual está fundada una civilización dada, nace otra *constelación* integrando ciertos elementos de lo que ha sido y da vida a ciertos otros que han sido negados. Este *esquema del espíritu*, de una manera no judicativa ni normativa, revela y epifaniza las grandes características de la episteme postmoderna. Una obra científica digna de ese nombre debe

saber siempre cuestionar todas sus certezas, aun las más estables, y sobre todo las más seguras de sí mismas (2000b, 2000c).

El camino que nos parece más indicado para lograr estos altos objetivos que señala Maffesoli es el de un diálogo fecundo. Con el *diálogo* como instrumento operativo, se pretende asimilar, o al menos comprender, las perspectivas y el conocimiento de los otros, sus enfoques y sus puntos de vista, y también desarrollar, en un esfuerzo conjunto, los métodos, las técnicas y los instrumentos conceptuales que faciliten o permitan la construcción de un nuevo espacio intelectual y de una plataforma mental y vivencial compartida. Este modelo exige la creación de un *meta-lenguaje,* en el cual se puedan expresar los términos de todas las disciplinas participantes, lo que los Enciclopedistas clásicos franceses (Diderot, d'Alambert, Condorcet y otros) trataron de hacer intentando dar cabida a "todo conocimiento digno de ser conocido" y lo que Umberto Eco llamó "la búsqueda del lenguaje perfecto". También Focault (1978), en su *Arqueología del saber*, hace un esfuerzo mental que camina en esta misma dirección, al buscar similitudes conceptuales en disciplinas tan dispares como la economía, la lingüística y la biología, encontrando semejanzas en sus patrones de análisis y de cambio. Por ello, el modelo transdisciplinar considera que, para lograr los resultados deseados, hay que tener presente lo que nos recuerdan lingüistas como Ferdinand de Saussure (1931), al señalar que no existe conexión alguna entre el signo y su referente, es decir, que las palabras tienen un origen arbitrario o convencional; igualmente, se considera que es esencial superar los linderos estructurales lingüísticos que separan una disciplina de otra y, al mismo tiempo, involucrarse en un diálogo intercultural.

Así, pues, el saber se presenta fundamentalmente como un *razonamiento dialógico*. Y la dialéctica gnoseológica es, como señala Aristóteles (*Metaf*. lib. iv), *la capacidad de investigar lo contrario*. De este modo, la dialéctica, más que tratar de buscar el punto débil de lo dicho por el otro y aplastar esa opinión contraria

con argumentos, trata de sopesar su verdadero valor y fuerza, y, para ello, se sirve del arte de preguntar, de entablar un verdadero *diálogo*, lo cual implica una gran apertura y poner en suspenso el asunto con todas sus posibilidades; de esta forma, la dialéctica gnoseológica se convierte en *el arte de llevar una auténtica conversación*. Esta orientación pone de manifiesto cómo nuestro método científico moderno puede haberse convertido, frecuentemente, como afirma Gadamer (1984), en *un gran monólogo*.

Evidentemente, los resultados de esta integración no sólo serán algo más que la suma de sus partes, sino que esa *sinergia* tendrá también *propiedades emergentes* diferentes y sus componentes anteriores no podrán ser ya discernibles en ella, como tampoco podrán ser predecibles con anterioridad. De esta manera, una "ciencia" transdisciplinaria y transcendente se vuelve necesaria para entender los amplios y complejos sistemas del mundo actual, que no pueden ser relacionados simple y llanamente con un determinado marco teórico o con una o varias disciplinas particulares, aunque éstas, sin duda alguna, ayudan a *complementarla*.

El ideal todo a que tiende la transdisciplinariedad y que se vuelve, como señalamos, imperativo para la comprensión de las realidades que nos ha tocado vivir, exige, por su propia naturaleza, un *paradigma epistemológico diferente*, cuya emergencia y rasgos principales ilustramos en una obra nuestra reciente (1997).

Referencias y Bibliografía

Aristóteles, (1973). *Obras completas.* Madrid: Aguilar.

Bleger, J. (1972). *Psicología de la conducta*. Centro Editor de América Latina.

CIRET-UNESCO. (1997). *¿Qué universidad para el mañana? Hacia una evolución transdisciplinaria de la universidad.* Declaración y recomendaciones del Congreso Internacional sobre Transdisciplinariedad. Locarno (Suiza), Mayo 1997.

CIRET-UNESCO. (2000). *International transdisciplinary conference.* Zurich, Febr 27- Marc 1, 2000.

Champetier, Ch. (2003). *Baudrillard, Maffesoli e il Pensiero Ribelle*. www.diorama.it/n247-baudrillard.html

Dilthey, W. (1900/1976). The rise of hermeneutics. En Connerton, P. (Ed), *Critical sociology*. Nueva York: Penguin.

Base Epistemológica de una Sociología Postmoderna (con referencia a la obra de Michel Maffesoli). En Lanz R. (Ed): *Postmodernidades: la obra de Michel Maffesoli revisitada*. Caracas: Monte Ávila, 2004, pp.103-128.

Finkenthal, M.(1998). Rethinking Logic: Lupasco, Nishida and Matte Blanco. *Bulletin Interactif du Centre International de Recherches et Études Transdisciplinaires*. http://perso.club-internet.fr/nicol/ciret/
Foucault, M. (1978). *La arqueología del saber*. México: Siglo xxi.
Gadamer, H.G. (1977). *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
Granger, A. (2003). *A propos de... Le temps des tribus*. www.ecrits-vains.com/critique/granger03.htm
Hegel, G. (1807/1966). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
Henagulph, S. (2000). *Tree pillars of transdisciplinarity*. Montréal, Abril 22, http://www.goodshare.org/pillars.htm.
Lanz, R. (2000). *El discurso posmoderno: crítica de la razón escéptica*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
Maffesoli, M. (1976). *Logique de la domination.* Paris: PUF. Trad. esp. Barcelona: Península, 1977.
---, (1979a). *La violence totalitaire*, Paris. Réed. Desclée de Bouwer, 1999. Trad. esp. Barcelona: Herder, 1982.
---, (1979b). *La conquête du présent, sociologie de la vie quotidienne.* Paris. Réed. Desclée de Brouwer. 1998.
---, (1982). *L'ombre de Dionysos, Contribution à une sociologie de l'Orgie*, Paris. Rééd. Le Livre de poche, 1991. Trad. esp. Barcelona: Ariel, 1996.
---, (1984). *Essai sur la violence banale et fondatrice.* Paris: Méridien-Klincsieck.
---,(1985). *La connaissance ordinaire, Précis de sociologie compréhensive.* Paris. Trad. esp. México: FCE, 1993.
---, (1987). La hipótesis de la centralidad subterránea. *Revista de Occidente*, Madrid, N. 73
---, (1988). *Le temps des tribus, Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes.*Paris. 3ra edic. La table Ronde, Paris, 2000. Trad. esp. Barcelona: Icaria, 1990.
---, (1990). *Au creux des apparences, Pour une éthique de líesthétique.* Paris: Plon.
---, (1992a). *La Transfiguration du politique, la tribalisation du monde*. Paris: Grasset.
---, (1992b). *La Politica y su doble*, México: UNAM.
---, (1993). *La contemplation du Monde, Figure du style communautaire*. Paris.
---, (1996). *Eloge de la raison sensible*. Paris: Grasset.
---, (1997). *Du Nomadisme Vagabondages initiatiques*. Paris: Le Livre de Poche.
---, (1998). *Le Mystère de la conjonction.* Montpellier: Fata Morgana.
---, (2000a). *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*. París: Denoël.
---, (2000b). *De la postmédiévalité á la Postmodernité*. Sorbonne, París V: Centre d'Etudes sur l'actuel et le quotidien.
---, (2000c). *La raison séparée.* Sorbonne, París V: Centre d'Etudes sur l'actuel et le quotidien.
---, (2002). *La Part du diable. Précis de subversion postmoderne*.París: Flammarion.
---, (2003a). *Elogio del conocimiento ordinario.* www.revistacajanegra.com.mx/1cn-elogiodelc.htm
Mardones, J.M. (1991). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales: materiales para una fundamentación científica.* Barcelona: Anthropos.
Martínez, M., (1996). *Comportamiento humano: nuevos métodos de investigación,* 2ª edic., México: Trillas.
---, (1997). *El paradigma emergente: hacia una nueva teoría de la racionalidad científica*, 2da edic. México: Trillas.

Base Epistemológica de una Sociología Postmoderna (con referencia a la obra de Michel Maffesoli). En Lanz R. (Ed): *Postmodernidades: la obra de Michel Maffesoli revisitada*. Caracas: Monte Ávila, 2004, pp.103-128.

---, (1998). *La investigación cualitativa etnográfica en educación*. 3ra edic. México: Trillas.
---, (1999a). *La nueva ciencia: su desafío, lógica y método.* México: Trillas.
---, (1999b). *La psicología humanista: un nuevo paradigma psicológico.* México: Trillas.
---, (2003, en prensa). *Arte y Ciencia en la Metodología Cualitativa.* México: Trillas.
Miano, V. (1952). *Dizionario di Fisolofia*. Turín: SEI.
Moscovici, S.(1983). The phenomenon of social representations, en R.M. Farr y S. Moscovici (eds): *Social representations*. Cambridge University Press.
Moscovici, S. (ed.) (1984). *Psychologie sociale,* Preses Universitaires de France, París, 1.
Piaget, J., (1976). Pensée égocentrique et pensée sociocentrique, *Cahiers Vilfredo Pareto*, XIX.
Renaud, G. (2003). *Michel Maffesoli ou la passion de l'ordinaire*. www.unites.uqam.ca/religiologiques/no3/renau.pdf
Russell, B. (1975). *Los problemas de la Filosofíca*. Barcelona: Labor.
Saussure, F. de (1931). *Cours de linguistique générale*. París: Payot.
UNESCO. (1998). *Transdisciplinarity: Towards integrative process and integrated knowledge.* Simposio en Royaumont (Francia). http://firewall, unesco.org/philosophy/transdisciplinarity.
Vásquez, E. (1993). *Para leer y entender a Hegel*. Univ. de Los Andes (Mérida, Venez.): Consejo de Publicaciones.
Wittgenstein, L. (1967). *Philosophical investigations*. Oxford: Basil Blackwell.

- Graduado en Filosofía y Psicología, Doctor en Pedagogía.
- e-mail: miguelm@usb.ve. Página Web: http://prof.usb.ve/miguelm

Base Epistemológica de una Sociología Postmoderna (con referencia a la obra de Michel Maffesoli). En Lanz R. (Ed): *Postmodernidades: la obra de Michel Maffesoli revisitada*. Caracas: Monte Ávila, 2004, pp.103-128.